Artigo

O enredo dos nervos: tradução e partilha na escrita etnográfica

Everton de Oliveira[1]
Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP
Pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião da UNICAMP
Pesquisador do Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde da UFRGS

Resumo: Este trabalho trata de duas abordagens possíveis do esforço etnográfico: a tradução e a partilha. Para tanto, acompanharemos meu encontro com Marcela, moradora de São Martinho, uma *colônia alemã* da Encosta da Serra, RS. Os *nervos* de Marcela eram levados ao limite, certo dia, em sua rotina de trabalho. Acompanharemos os *nervos*, que se estendiam a sua família, e que viriam a se partilhar comigo, após os meses de convivência. O *nervoso* se situa nessa região, portanto, em que se encontra a questão e a condição desse trabalho. Condição política do sujeito, que permite que uma gramática própria às *colônias* seja partilhada com *um de fora*, o problema político da escrita, que situará nessa condição os limites de sua narrativa, inevitavelmente de maneira historiada.
Palavras-chave: Etnografia; partilha; tradução; tempo; colonos do sul.

Abstract: This paper deals with two possible approaches to the ethnographic effort: translation and sharing. To do so, we will follow my meeting with Marcela, an inhabitant of São Martinho, a German colony of Encosta da Serra, southern Brazil. In a day, the *nerves* of Marcela were taken to the edge in her work routine. We will follow her *nerves*, which was extended to her family and that would come to share with me, after months living in the same *vila* (village). That is where the *nerves* are situated, being, at the same time, the question and the condition of this work. Political condition of the subject, which allows a *colônia* grammar of pain to be shared with an outsider. Political problem of writing, which will situate the limits of its narrative, inevitably situated and historical.
Keywords: Ethnography; sharing; translating; time; German colonies of Southern Brazil.

---

[1] Artigo decorrente da pesquisa de doutorado financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo Fapesp nº 2014/20963-0). E-mail: evtdeoliveira@gmail.com.

Apresentação

Nas viagens pela história humana e pela superfície terrestre, é a possibilidade de ver a vida e o mundo de vários ângulos, peculiar a cada cultura, que sempre me encantou mais que tudo (...).

(Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978 [1922]), p. 370)

Em 1950 Claude Lévi-Strauss fazia duas apostas. A primeira delas, é que a noção de "fato social total" era a primeira que buscava abarcar, etnograficamente, a realidade social enquanto um sistema de equivalências e solidariedades. Não era pura empiria e nem pura teoria (LÉVI-STRAUSS, 2001 [1950], p. 30). Uma aposta um tanto quanto partidária, é claro, mas que se justificava diante do esforço comparativo feito por Mauss de abarcar quase todos os territórios etnográficos até então consagrados. A segunda aposta, em crítica direta ao modo com que Marcel Mauss havia elevado a categoria de *hau* ao status de categoria analítica, Lévi-Strauss defendia que, em campo, nossos colaboradores de pesquisa devem ser encarados enquanto colegas de profissão, com os quais é permitido discutir e discordar (*ibid*., p. 36). Desde então, a etnografia discute abertamente com seus colaboradores de pesquisa. Categorias fundamentais do pensamento não são necessariamente intercambiáveis entre um regime de signos e outro, assim como o texto etnográfico não deve ser apenas texto, lido e refigurado, antes pode ser pura política gramatical, em debate com sua própria possibilidade de existência.

Levando em conta essas considerações, esse artigo trata de duas abordagens possíveis do esforço etnográfico: a tradução e a partilha. Abordagens que não são necessariamente opostas uma em relação à outra, ainda que frequentemente tenham sido defendidas por esforços distintos de escrita etnográfica. Enquanto a tradução, termo reelaborado constantemente no pensamento antropológico, responda ao trabalho de um grupo seleto que acompanha a etnografia desde Malinowski, a partilha redunda de outros efeitos e construções narrativas. Ou seja, ela se insinua na escrita pouco a pouco, com vacilações políticas complexas, particularmente no que toca à distância entre a narrativa e aquilo que é narrado. Uma distância temporal, podemos assumir de partida, que tende a reificar lugares, complexos linguísticos, relações sociais e cisões políticas próprias do trabalho de campo. Uma distância que se replicava geograficamente nos primeiros esforços etnográficos, feito em lugares distantes das terras dos antropólogos, mas que, atualmente, persiste apenas em seu efeito político, de distanciar o que é próximo, de cindir o que é partilhado.

Como itinerário, trarei à tona, entre outras coisas, minha experiência em São Martinho, uma colônia alemã da região da Encosta da Serra, RS. Conheceremos São Martinho, assim como a Vila dos Klein, uma *terra* de *família*, comum às *colônias*, onde vivi durante dezesseis meses, entre

julho de 2015 e outubro de 2016. Entenderemos um pouco de sua formação, assim como da chegada das indústrias calçadistas à *comunidade*, fato que alterou significativamente o modo de vida predominantemente agrícola de moradoras e moradores durante as décadas de crise dos anos de 1960 e 1970. A seguir, narro minha chegada à Vila, o que a precedeu, assim como algumas dimensões da dor presentes em São Martinho, tanto no dia a dia da Vila dos Klein, quanto em meu próprio cotidiano. Conheceremos um pouco melhor, então, Marcela. Uma das filhas de dona Noêmia Klein, a matriarca da Vila, Marcela, havia dedicado toda uma vida às *fábricas*. Mas se naquele final de outubro rememorados em nossas conversas tempos depois, Marcela havia tido uma de suas piores *crises*, todavia, sua vida não havia sido menos *nervosa*. Os *nervos* da vida, os *nervos* da Vila. Apresentarei, assim, meu próprio *nervoso* na rotina da Vila, mas também meu *nervoso* em relação às *fábricas*, em relação a seus efeitos nessa rotina, partilhada com amigos e amigas dos tempos de São Martinho. As três últimas seções deste trabalho colocarão sob foco de análise esse *nervoso*, partilhado por mim e Marcela, a fim de que tal figuração possibilite uma pausa para pensarmos tradução e partilha enquanto abordagens etnográficas. No encerramento do texto, argumento que o *nervoso*, quando trazido à tona pela narração, permite uma abordagem que aqui chamo de partilha, levando em conta as críticas a respeito da dualidade e da distância temporal do texto etnográfico e do ambiente de pesquisa.

Na colônia

Em 2011, eu chegava pela primeira vez em São Martinho. Minha percepção redundava de uma imagem consolidada. Fundadas na narrativa das *famílias pioneiras*[2], para qual os primeiros colonos aparecem como desbravadores trazidos das regiões rurais e empobrecidas da Alemanha, as *colônias* não possuem um passado de "liberdade" em relação a seus territórios. Isso porque, foram, desde seu nascimento, lugares "territorializados" (Oliveira, 1998: 54-55) pelo Estado Imperial Brasileiro do século XIX, por empresas colonizadoras formadas por antigas oligarquias estancieiras e pela Província (Woortmann, 1995: 97-100). São Martinho era uma dessas *colônias*, totalizando pouco mais de 6.000 habitantes (IBGE, 2010), localizado na região da Encosta da Serra, Rio Grande do Sul.

Durante décadas a principal atividade econômica em todo o município foi a atividade agrícola, que entrou em crise durante a década de 1970. Isso estimulou a implantação das primeiras filiais de indústrias calçadistas de Novo Hamburgo e Germana nas demais *comunidades*

[2] As categorias comuns a moradoras e moradores de São Martinho serão grifadas, todas, em itálico. Outros trechos do texto também serão realçados em itálico, quando for necessário dar ênfase a categorias e/ou passagens que fundamentam a análise. Essas passagens, no entanto, serão realçadas esporadicamente, enquanto as categorias comuns a moradores e moradoras estarão sempre grifadas, para marcar seu uso no cotidiano da *comunidade*. Em alguns casos, busquei analisar o sentido destas categorias em nota, em outros casos, no próprio corpo do texto.

da Encosta da Serra. Foi em 1978 que a primeira filial deste tipo se instalou em São Martinho. Em pouco tempo, as *fábricas* tornaram-se a principal atividade econômica de São Martinho, estabelecendo um novo ritmo para a *comunidade*. Ritmo de cultivo, já que, mesmo empregados, moradores e moradoras permaneciam com suas *roças*, de meio a um hectare, *cuidando-a* antes do expediente ou depois do apito final. Isto é, antes das sete horas da manhã ou depois das cinco e meia da tarde. Ritmo de dinheiro, que agora circulava semanalmente na comunidade e não seguia mais a temporalidade das colheitas, que variavam de quatro a cinco meses de espera. Ritmo de convívio, já que as *fábricas*, diferentemente da *roça*, inevitavelmente impunham períodos precisos para o convívio da *casa*, dos *vizinhos*, dos *parentes*. Um novo movimento dos tempos se estabelecia. Este, não excluía atividades e *cuidados* do período anterior às *fábricas*, mas compunha e propunha novos arranjos.

Eu chegava a São Martinho interessado em estudar uma política pública de atendimento à saúde: a "Estratégia Saúde da Família". Eu conhecia Fernando, médico de família e comunidade, que havia chegado à *colônia* um ano antes, e dizia, enfaticamente, que a pesquisa pensada há tempos por nós sobre Saúde da Família devia ser feita em São Martinho, seu novo ambiente de trabalho. São Martinho era frio, gelado, distante do meu próprio circunscrito mundo, de minha língua. Lá, eles falavam o *taytx*, uma variação do alemão, um desafio para Fernando, um desafio para mim. Quando de volta a São Paulo, eu sabia que deveria fazer um trabalho sobre os ruídos da comunicação sobre saúde e doença, sobre dor e trabalho. Eu voltei em 2012. Voltei em 2013. Escrevi uma dissertação que buscava então tratar desses ruídos, entre serviços de saúde e moradores, através da prática clínica, das dinâmicas familiares, das práticas governamentais.

Mas a inteligibilidade da dor permanecia uma questão, em minha própria angústia. A aflição que me causava a dor não nomeada, na consulta, nas visitas das agentes comunitárias de saúde, nos retornos de pacientes que jamais voltavam. Tratava-se daquilo que havia escapado das tramas do governo, mas também, das tramas da etnografia. Eu voltava então em julho de 2015, de mala e cuia para São Martinho, acompanhado de Carla, minha esposa[3]. Chegávamos à Vila dos Klein. Ela incluía quase todos meus *vizinhos* e *vizinhas*, todos aparentados, de algum modo, à matriarca da Vila, dona Noêmia Klein, então com 85 anos de idade. A Vila se estendia por onde antigamente se estendia as antigas *terras* de dona Noêmia, um total de 32 hectares dos quais alguns haviam sido vendidos nos anos anteriores; outros haviam se tornado *terrenos* de seus

[3] Meses antes, no entanto, era eu que a acompanhava em seu trabalho de campo, no sertão de Itaparica, entre os estados de Pernambuco e Bahia. Ir acompanhado de Carla para São Martinho mostrou-se fundamental para o andamento da pesquisa, para o modo como ela se desenvolveu, na relação com minhas *vizinhas*. O fato de estar sempre com Carla projetava nelas mais confiança em relação a mim, como também o fato de que com Carla apaziguava alguns interditos da relação entre homens e mulheres. Entramos na categoria dos *mais velhos*, geralmente utilizada para categorizar pessoas adultas, casadas, responsáveis com o trabalho e com a casa, nem *guris* e nem *antigos*.

descendentes nos quais eles tinham construído suas *casas*; outros, ainda, haviam se tornado *roças*, vinculadas a cada uma das *casas* da Vila. Aos poucos, Carla e eu fomos progressivamente sendo integrados à rotina da Vila, nas visitas que fazíamos a nossos *vizinhos* e *vizinhas*, na partilha do *chima* ao jardim das *casas*, no *cuidado* que nos ensinavam a ter com a grama e com o jardim, nas *fofocas* que chegavam com mais frequência.

Por volta das seis e meia da manhã, quase todas nossas *vizinhas* e *vizinhos* s*aíam de sua casa* para trabalhar. Quase todos e todas iam em direção às *fábricas*. Mas retornavam, em seu horário de almoço e ao final do expediente. Era uma jornada cotidiana essa dos Klein, de trabalho, mas também de convívio, pois haveria sempre um *chima* a espera nas casas de seus *vizinhos*, de sua família. Era preciso também se dedicar às *roças*, que com persistência engajavam-se em cuidar. Havia lazeres que ao final da tarde e aos finais de semana, nos *salões* da *comunidade*, homens jogavam futebol, jogavam trinca, e bebiam. Os lazeres nos jardins também fechavam o dia, quando as *vizinhas* superavam-se preparando bolinhos de batata, enroladinhos de salsicha, biscoitos de nata, cucas e coisinhas a mais para acompanhar o *chima*, para reunir os *parentes*. Em cada uma dessas situações havia aqueles que *se judiavam*, aqueles que *sofriam*, aqueles que contavam, aqueles que silenciavam.

Aqueles que *se judiavam* eram os afortunados, pode-se dizer. *Judiavam-se* porque *saíam de casa*, para o trabalho, para o lazer, para as visitas, para a *roça*, para o convívio, enfim. Enchiam a boca para dizer: "Meu Deus, eu *me judiei* nessa vida!". Mas o que passa despercebido aos desavisados - que como eu em meados de 2011 chegava à *vila*, é que "*judiar* na *vida*" é um pleonasmo, pois viver é *se judiar*, ou *se judiar* é viver, na *colônia (ambiguidade)*. É a conta que deu certo, o esforço que deu resultado, os percalços que foram superados. Pois quando se conta sobre o percurso da vida a alguém, os percalços estão sempre lá. Pode-se superá-los, ou se pode deixar- se vencer por eles. A dor estará sempre contigo, a angústia, o *nervoso*, uma certa incerteza de que tanto esforço será recompensado. Quando o é, aí sim se diz "eu *me judiei* na vida", que é como dizer, "eu vivi". Entre os Klein, muitos haviam *se judiado*. Dona Noêmia era o maior exemplo disso. Havia *se judiado* para deixar um terreno para cada filho vivo e mais um para uma *roça*, apesar de tanto sofrimento no percurso. O "*judiar*" era uma coisa que se dizia. Era da ordem da narrativa, dos tempos passados, daquilo que já havia- se superado.

Mas os percalços superados não impediam moradores e moradoras de viverem o presente: Viviam e ainda se angustiavam com isso, ficavam *nervosos*. *Alemães* e *alemoas* eram, por certo, aficionados com o trabalho. Mas, de modo geral, eram obcecados com o movimento. E lançavam-se com tanto afinco ao movimento do trabalho, do lazer, das visitas, da *roça*, da igreja e, por vezes, da política, que com frequência acabavam *nervosos* com isso; com esse amontoado de

caminhos superpostos. Ficavam *nervosos* porque raramente abriam mão de algum deles. Todos tinham sua importância, todos tinham seu tempo. O trabalho nas *fábricas* era, enfim, aquilo que lhes tomava boa parte do dia, das sete horas da manhã às cinco e meia da tarde. Antes das *fábricas*, homens e mulheres já haviam *cuidado* um pouco de sua *roça*. Depois do expediente, voltavam a *cuidar*, assim como *cuidavam* de suas *famílias*, de seus *parentes*, de seus amigos e de seus compromissos com a fé. Frente a tanta coisa que exigia *cuidado*, não estranhava que fosse o *cuidado* uma categoria das mais comuns entre meus *vizinhos* e *vizinhas*. Porque *cuidar*, em geral, significava *cuidar* do tempo de cada engajamento, de um certo equilíbrio para que cada um não se sobrepusesse aos demais. Esses *cuidados* variados e engajados implicavam então uma economia dos tempos da *vila* e da *comunidade*, que, paradoxalmente, quando bem administradas traziam consigo o *nervoso* de quem se lançava a esse desafio.

O *cuidado* implicava uma relação entre estar *nervoso* e *sofrer*. Tratava-se daquele esforço demasiado de *alemães* e *alemoas* para não se deixar *atacar* demais pelos *nervos*, para não se deixar levar demais pelas narrativas de *sofrimentos* passados. Era colocar, em suas próprias palavras, *cada coisa em seu tempo*. E havia dois modos privilegiados de *cuidado*: o *cuidar com* e o *cuidar de*. O *cuidar com* se relacionava especialmente ao movimento das coisas. Era aquele *cuidado com* o que se passava na vila, o *cuidado com* as *fofocas* que adentravam as casas, o *cuidado com* as inúmeras tarefas do dia. O *cuidar de*, em outra direção, relacionava-se especialmente aos engajamentos nesse movimento, como o *cuidado da* roça, o *cuidado da* casa, o *cuidado do* jardim. Em São Martinho, essa categoria não poderia ser traduzida para noção de cuidado enquanto dimensão afetiva, como *care* ou *take care*, discutida em uma considerável tradição sociológica[4]. Em outro sentido, acredito que *cuidado* se relacione, até certo ponto, com o que em outros contextos de pesquisa, tipicamente sudestinos, buscaram analisar enquanto ter "controle" ou buscar o "equilíbrio" (Cf. Carneiro, 2010; Pereira, 2009). Ter *cuidado* era manter sob controle a dor, almejar o equilíbrio entre os *nervos* e o *sofrimento*.

Nesse sentido, manter sob controle a dor da depressão expunha um dos efeitos mais sensíveis desse mencionado equilíbrio. Por consequência, nesse caso era justamente o não movimento que estava em questão. Aqueles e aquelas que haviam *ganhado* uma *depressão* ficavam em casa, deixavam de se relacionar com seus *vizinhos*, *vizinhas* e *familiares*, por vezes deixavam o trabalho. Por vezes *ganhavam* a *depressão* por terem deixado o trabalho, mas a equação não era exata. Seus efeitos, mais sensíveis e sentidos pelos próximos era usualmente o silêncio, a reclusão, e uma certa angústia de amigos e *vizinhos*. Por isso aos *depressivos* era ofertado uma certa dose de

[4] Sobre essa tradição e para uma discussão contemporânea sobre do *care*, assim como de sua leitura crítica, ver, por exemplo, a obra organizada por Hirata e Guimarães (2012).

movimento e de relacionalidade, em visitas, em *chimas* e conversas que aqueles que lhe eram próximos lhe levavam. Uma certa dose de tempo, o tempo da vila que entrava pela porta com a visita, um tempo mais antigo que entrava na conversa pelas narrativas de *sofrimento*. Pois o que dizer aos *depressivos* se não que aquela dor um dia fará sentido? Pois, dor, todos tinham na *vila*, na *comunidade*, isso eu mesmo sabia desde 2011. Uma certa angústia, uma certa dor da estafa corporal, um certo *nervoso*. Mas a *depressão* era de fato uma das poucas dores que se lançava ao polo negativo da avaliação moral. Não era bom ter *depressão*, não era bem aceito ser *depressivo*. Por um certo tempo era possível, mas não demais. Era preciso voltar a *sair de casa*, se movimentar pela *vila*, movimentar-se pelas narrativas, viver seu próprio tempo e não exigir demais dos tempos alheios.

As tessituras dos nervos

Em outubro de 2015, conheci Marcela Klein. Ela chegava *nervosa* à casa de sua mãe, dona Noêmia. Anunciava que havia deixado definitivamente seu emprego na *fábrica* Friedrich, o que parecia estar na iminência de acontecer. Eu estava com dona Noêmia naquele momento, assim como com Denise, sua cunhada. Mas nossa conversa se interrompia naquele instante. Marcela mal conseguia manter-se em pé de tanto *nervoso*. Eu lhe ofereci uma cadeira, Marcela recusou, porque já retornava da cozinha com outra em mãos. Estávamos na *varanda* de dona Noêmia, uma *varanda* agradável que acabara de ser reformada, e ficava em frente de sua horta de chás e temperos. Quando enfim se sentou, Marcela soltou "Bah! Esse eu não conheço!". Então me apresentei, contei-lhe que estava morando ao lado de sua irmã, Fátima Silva. Marcela chegava da Clínica São Martinho, uma Unidade de Saúde da Família do município. Já havia passado mal na semana anterior, mas naquele dia acordara particularmente ruim, o que não a impediu de ir trabalhar. "Sabe, eu não sou *preguiçosa*. Eu não deixo de trabalhar. Mas aí a *guria* [sua supervisora] ficou tanto na minha orelha, enchendo tanto, que ela conseguiu fazer minha *pressão subir*!" (caderno de campo, 28/10/2015).

Todos pareciam haver conspirado contra Marcela naquela manhã. Na *fábrica*, onde todos os dias estava a postos no setor de montagem, sua chefe lhe perturbava demasiadamente. *"Falta uma peça aqui!"*, ela dizia. Mas naquele dia, "aquela *guria*, uma *louca*", havia irritado tanto Marcela, que seus *nervos* saíram do controle. Sua *pressão subiu*. Mesmo assim, não queriam deixa-la sair da *fábrica*. Quando deixaram, não queriam leva-la até o ambulatório. Quando levaram, não queriam espera-la. E Marcela passou lá o resto do dia, deitada, hidratando-se com soro, tomando umas *gotinhas* para *ansiedade*. Voltava a pé para a casa de sua mãe, dona Noêmia, a matriarca da Vila dos Klein. Eu morava na Vila. Eu estava na casa de dona Noêmia naquele dia. Eu conheceria Marcela

desse jeito, meio *nervoso,* meio *ansioso*. Marcela me ignoraria por completo naquele dia. Mas em nosso reencontro, meses mais tarde, ela então conseguia narrar aquele dia.
Acaso da rotina, eu havia desenvolvido meu próprio *nervoso* na Vila. *Nervoso* de trabalho, *nervoso* de angústia. Nada parecia mais distante como no dia em que a conheci. Seu *nervoso* parecia compor, então, a rotina daqueles dias, a rotina dos meus dias.

Não havia associações diretas entre o trabalho nas *fábricas* e o *nervoso*. Não havia, contudo, dissociações. A *crise* de *nervos* que Marcela havia passado na Friedrich fora a *crise* derradeira, que a fizera deixar seu posto de montadora. "Na volta, como já anotei, vi a saída das *fábricas*, as mulheres com as mãos nas costas, arrastando as pernas, algo realmente muito angustiante e triste" (caderno de campo, 12/02/2016). Naquele final de tarde quente do verão de 2016, que precedia o inverno gelado que nos aguardava, *atacava-me os nervos a saída das fábricas*. Na manhã daquele mesmo dia, curiosamente, eu havia conversado com Isabel, esposa de Fernando, que eu igualmente conhecia desde 2011. Ela falava-me sobre o fato de muitas dessas *fábricas* se espalharem pelo interior do estado para adequarem-se ao ritmo das *comunidades*, para evitar que funcionários e funcionárias percorressem longos trajetos até o trabalho, assim como para retirar o maior número possível das etapas de produção dos centros industriais mais antigos, como Novo Hamburgo, evitando a possibilidade de greves e paralisações. Fátima Silva e seu marido, Artur, já haviam dito algo parecido, em tom jocoso, dizendo "lá [Germana] eles fazem a greve e aqui a gente ganha os benefícios!" (caderno de campo, 28/01/2016). Mas havia um ritmo das *fábricas* que funcionários e funcionárias também deveriam se adequar. E este, de volta à conversa com Isabel, era marcado por cronometristas, que buscavam aumentar a produtividade de cada unidade, à exceção do setor de montagem, já integrado por uma linha de produção. E as mulheres que deixavam as filiais da Klaus e da Friedrich naquela sexta-feira trabalhavam principalmente nos setores de costura e montagem, os que mais *judiavam* as costas.

Marcela trabalhava na montagem. E quando a reencontrei, em março de 2016, meu *nervoso* em relação às *fábricas* há muito já se estabelecera. Eu pensava "que bem as *fábricas* trazem a São Martinho?". Essa certamente não era a questão. Nos meses que se seguiram tudo foi levado a demonstrar que a experiência do *nervoso* entre moradores e moradoras de São Martinho ultrapassava sua relação com as *fábricas*, a precedia e a compunha numa prescrição moral, ética e relacional abrangente para a qual o trabalho era apenas uma de suas figurações. Relacionava-se com a questão fundamental da dor, do *cuidado* e do *tempo* para *alemães* e *alemoas*. Mas eu dizia, como disse para Denise Klein após ouvir suas histórias sobre as *fábricas*, "que absurdo!". Entre meus *vizinhos* e *vizinhas* não me isentava de minha opinião sobre a questão, o que por vezes me levou a conclusões precipitadas. Meus *vizinhos* não eram os maiores admiradores das *fábricas*,

Fernando certamente não era, e, quanto a mim, uma certa angústia me atravessava ao ver cotidianamente o modo como se dava o zelo em relação aos funcionários e funcionárias, ao ver homens e mulheres carregando as mãos às costas, curvadas para a frente, com uma das pernas sempre carregada pela outra, na saída das *fábricas*.

Meses depois, na visita que eu lhe fazia em sua casa, uma atenção em especial foi dada a esse episódio, e para o expediente das *fábricas* em geral. Sentados em sua sala, Marcela partilhava seu *nervoso*. E havia muita trama nessa história. Marcela não havia tido um bom casamento com seu ex-marido, Ivair, caminhoneiro, com quem tivera dois filhos. Segundo Marcela, Ivair vivia nas *malocas* (prostíbulos) da BR 116, além de não conseguir evitar seu vício por *samba*, uma bebida feita a partir de cachaça e coca-cola. Divorciou-se e tratou de *cuidar* de seus dois filhos sozinha. Anos mais tarde, porém, seu filho mais velho, Luís, com 24 anos à época da pesquisa, acabou por fazer uso contínuo de cocaína. Isso havia devastado Marcela, que se engajou em tirar seu filho do *vício*, buscando acompanhamento médico junto à Clínica São Martinho, com Fernando, a quem dedicava os melhores elogios por ter lhe ajudado a *afastar* Luís das *drogas*. Por fim, o trabalho nas *fábricas* também não ajudava muito os *nervos* de Marcela. Ela permanecia trabalhando, até o momento, mas lembrava de sua pior *crise de nervos*, na Friedrich, acusada de ter o pior ambiente de trabalho, o que a fez deixar o trabalho nas *fábricas* por algum tempo. "Eu *sofri* muito pra criar esses *guris*" (*idem*).

Eu lhe contava, naquela ocasião, que havia visitado a Friedrich mais cedo, sua linha de montagem. Marcela interessou-se em saber quem havia me apresentado os setores, e eu lhe disse que havia sido Wagner, o gerente geral da unidade. Marcela e Fátima Silva, que acompanhava a visita, riram. Marcela completou "ele é um *louco*! Lá é assim, ou tu tens fome, ou vontade de ir no banheiro. Os dois não pode" (*idem*). Assim como sua irmã, Marcela havia começado a trabalhar nas *fábricas* aos 14 anos de idade, na Albert. Trabalhou por algum tempo na Klaus, mas acabou se aposentando na Albert, sempre na função de costureira. Mas como não aguentou ficar sem trabalhar, conseguiu um posto na Friedrich, na função de montadora, função mais *judiada* que a de costureira, segundo Marcela, por causar mais acidentes às mãos. Mas o que mais *judiava* na Friedrich era mesmo os *nervos*.

Uma certa angústia pessoal permitia, a mim, que sua narrativa oferecesse um tempo em comum naquela sala, na gramática muito singular do *nervoso*. Mas, para ser justo, não houve uma só vez que eu não ficasse *nervoso* na *comunidade*: da intervenção em um quase suicídio durante o trabalho de campo do mestrado (Cf. Oliveira, 2016) aos ânimos alterados por causa do que parecia, a mim, o descaso das *fábricas* para com seus funcionários e funcionárias, os *nervos* eram sempre *atacados* em São Martinho. Manter-se em movimento era manter-se *nervoso*. Nessa conta

incerta, eu *saía* quase todos os dias *de casa*, para andar pela *comunidade*, conversar com as pessoas, visitar conhecidos e *vizinhos*, e, quando não atarefado com a pesquisa, para *cuidar* de meu jardim e de minha horta.

Havia sempre alguma coisa a fazer, fora de casa. Mas isso trazia consigo uma angústia. Em mim, em meus conhecidos, em meus *vizinhos* e *vizinhas*. Pois, partindo do princípio de que a rotina era certa, havia pouco com o que se preocupar na *comunidade*. Mas a rotina não era certa. Longe disso, era fruto de muita dedicação, de muito *cuidado*, de uma boa economia do tempo. Pois, viver a *vila*, viver a *comunidade*, implicava muitas coisas: trabalho, igreja, casa, família, amigos, parentes, política... E tanto mais. E o *chima* do fim de tarde, as conversas que o acompanhavam, eram de igual importância que o expediente nas *fábricas*, e nenhum poderia ser preterido em relação ao outro. Caso fosse, caso o tempo fosse por demais escasso para qualquer um desses engajamentos, então a angústia se sobressaía ao agradável da *vila*. Homens e mulheres punham-se a ficar *nervosos*.

Quanto a mim, meu *nervoso* aproximou-me de meus *vizinhos*. Naquele dia de outubro de 2015 que eu a encontrava na *varanda* de dona Noêmia, Marcela havia sido a escolhida para "Cristo". Havia sempre um funcionário, mas geralmente uma funcionária, segundo Marcela, escolhida para alvo privilegiado de cobranças. Aquele dia era o seu. A chefe de seu setor havia interferido em seu trabalho mais de uma vez, e a cada interferência Marcela ficava mais *nervosa*, mais *estressada*. Ao ponto em que, quando a tesoura caiu de suas mãos de tanto que elas já não respondiam aos seus comandos, Marcela pensou "foi Deus que fez a tesoura cair, pra eu não enfiar na barriga dela" (*idem*). O resto escapa a essa narração.

A escrita e os tempos

A etnografia é forjada no tempo. É preciso que nos dediquemos um pouco sobre isso antes de retornar ao problema dos nervos na *colônia*. Que interesse, enfim, há naquilo que eu pensava sobre as *fábricas*, em minha angústia ou em meu *nervoso*. Pois, há de se lembrar que nem tudo era *nervoso* em São Martinho, nem tudo era angústia. Mas, questão nodal para a escrita etnográfica, o que não era *nervoso* também não era partilha. Até sentir-me *nervoso* em São Martinho, a *comunidade* existia no passado. Eu me sentia capaz de traçar as linhas gerais da subjetivação pelo trabalho, por exemplo, como assim o fiz, em meus primeiros trabalhos sobre a Encosta da Serra. Mas havia, nessa aposta, um abismo temporal entre a narrativa e a narração, isto é, entre a escrita e aquilo que, de alguma forma, deveria compor sinergicamente com texto. Isso era um tempo partilhado, em campo, um cotidiano, uma fissura política da narrativa, que permita sua contestação pública. Nada deveria dar mais prazer à etnógrafa ou ao etnógrafo que

ver sua análise contestada por sua narração. Mas raramente é o que acontece. Justificativas do tipo "eu estive lá" ou "lá é meu campo" remarcam a distância temporal do mundo do etnógrafo e do mundo dos "nativos", e, uma vez mais, conferem toada a autoridade ao antropólogo ou à antropóloga. Esse é o interesse do *nervoso* na escrita de meu encontro com Marcela: não se trata de mim ou dela, não se trata sequer de minha estadia ou de meu retorno, mas daquilo que possibilita uma percepção comum das coisas.

Isso pode parecer óbvio, não fosse a questão do tempo. Johannes Fabian (2013 [1983]) notava que, prática comum do fazer etnográfico, o tempo intersubjetivo do trabalho de campo era subvertido pelo tempo distanciado da narrativa etnográfica. A isso ele chamava de uso esquizogênico do tempo, no qual um dos maiores símbolos é o presente etnográfico. No afã de prestar contas às "outras" culturas, o discurso se constrói em tempo presente, mas do qual participam antropólogos e leitores, texto e significação, excluídos do diálogo as personagens principais do enredo. Uma autoria onisciente, que transpassa tudo e sublima qualquer singularidade. O presente etnográfico, no entanto, esteve sempre em um passado de referência à análise, e isso Fabian (2013, p. 43-61) relaciona ao fundo cristão da "ciência do homem" que buscou, arduamente, completar a "história do homem". Porém, enquanto o mundo da salvação era inclusivo e concêntrico, o mundo da antropologia tendeu a ser excludente e expansivo. As primeiras sociedades da antropologia, completa Fabian (2013, p. 62-63), não eram distantes porque apartadas geograficamente, mas apartadas espacialmente porque já previamente distanciadas temporalmente.

A proposta de Fabian, para tanto, é fenomenológica. Para além deste tempo tipológico da narrativa dos "outros" presentes, é preciso estabelecer o tempo intersubjetivo na narrativa, uma "coetaneidade" (FABIAN, 2013, p. 66-67). Esse tempo partilhado da percepção do mundo, um tempo coevo, é o próprio tempo da comunicação possível, e é essa comunicação que tem que estar presente na etnografia; no limite sempre presente da autoria descritiva. Mas é preciso sempre estar atento pois "nos moldes da descrição, análise e conclusões teóricas, os mesmos etnógrafos irão por ventura esquecer ou rejeitar suas experiências de coetaneidade com os povos que estudaram. Pior, eles irão falar de suas experiências com invocações ritualizadas" (FABIAN, 2013, p. 67). Malinowski, por justa causa, era mestre nessas invocações, como a observação participante, os "imponderáveis da vida real" ou o "ponto de vista do nativo" (MALINOWSKI, 1978 [1922], p. 31, 36). Mas, mesmo seus críticos, por vezes, invocavam suas próprias condições ritualizadas e acredito que o "ser afetado" tenha sido a última grande invocação.

A afecção é um termo potente. Em seu sentido elementar se relaciona diretamente ao aspecto sensível da ética, naquilo que Foucault (1988) havia notado de mais extraordinários nas

estilizações morais dos pré-socráticos, e que levou Spinoza a ser excomungado em 1656[5]. É esse sentido que Jeanne Favret-Saada buscava, ao se voltar para essa noção. Mas o sentido que assumiu a partir de sua definição (2005 [1990]) do "ser afetado" resultou na armadilha temporal de que nos falava Johannes Fabian. O artigo, popularizado entre etnógrafos e etnógrafas, abarcava algumas recomendações de trabalho de campo a partir da pesquisa da autora sobre feitiçaria do Bocage francês, que deu origem ao clássico *Les Mots, La Mort, Les Sorts* (FAVRET-SAADA, 1977). "Ser afetado" envolvia, para a autora, a única possibilidade de se saber sobre um assunto profundamente velado na França rural, porque entendido como "atrasado", como o era a prática de feitiçaria, de rituais de *desenfeitiçamento*, de curas etc. Era a possibilidade de partilhar de um estado afetivo comum, que não informava sobre aquilo que seus interlocutores e interlocutoras pensavam, mas a inseria em um sistema de afetos comum a seus "nativos" (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Há algumas implicações em seu argumento, das quais decorrem certas apostas etnográficas. A primeira delas é sua tentativa de distinção entre aquilo que a acometia no Bocage e aquilo que tradicionalmente foi observado na antropologia como os momentos de ritual. A autora apostava que a efetividade das sessões de desenfeitiçamento dependiam de todo um dispositivo terapêutico anterior e posterior ao ritual, de um estado afetivo sem o qual o ritual não produziria os resultados almejados (*ibid.*, p. 161). Ainda assim, todo seu argumento sobre "ser afetado" partia de rituais de desenfeitiçamento, das sensações causadas após as sessões, das expectativas prévias aos encontros com aquelas mulheres, das quase duzentas sessões que acompanhou durante seu trabalho de campo (Cf. *ibid.*, p. 158-159). Tudo leva a crer, nesse sentido, que apesar de todos os esforços da autora, o modo como ela utilizava a expressão "ser afetado" implicava ainda o privilégio de momentos de crise, de suspensão da realidade ordinária ou de reorganização da trama relacional. Nesse privilégio, a construção do cotidiano é sutilmente deixada de lado. Na trilha do ritual, os afetos comuns aos "nativos" se descortinam, mas parecem não alcançar o mundo ordinário do silêncio, do opaco, do não deslumbrante.

A segunda aposta é que, nessa mesma trilha, o afeto parece, ainda, pontual e informativo: buscando afastar-se de Malinowski – ao menos do efeito que seu diário de campo causou à sua reputação – Favret-Saada (*ibid.*, p. 158) diz não se aventurar em questões "subjetivas" em suas notas, a não ser quando implicadas diretamente nos eventos acompanhados. Mas para longe dos

[5] Ao situar Deus como coextensivo a toda afecção presente no universo (isto é, o próprio Deus), Spinoza invertia radicalmente a acepção cartesiana de Deus, que não podia ter qualquer relação com o corporal, já que, para Descartes, a ideia de Deus não poderia derivar de nada menos perfeito que Deus. A substância verdadeira ou a causa comum spinozista, coextensiva a toda existência do universo e a todas as paixões, não se relacionava muito bem ao Deus pós-contra-reforma, que por muito menos perseguia membros de suas ordens marginais, como a Companhia de Jesus (Cf. SPINOZA, 2007 [1677], p. 11-76; DESCARTES, 2013 [1637]; CERTAU, 2007, p. 9-50; 257-268).

eventos, o que não afeta nossa subjetivação? O diário de campo compõe do mesmo modo o trabalho de campo, em muitos tempos, como nos lembra Strathern (2014b: 345-405)[6]. Escrever é compor o tempo, é engajar-se com igual intensidade nos afetos partilhados. Tudo envolve o etnógrafo, ainda que nada pareça lhe dizer respeito.

Havia, enfim, a questão dos "nativos". E essa é essencialmente uma questão de tempo, uma questão de coetaneidade. Isso porque, apesar da afecção, o que temos ao final da leitura da feitiçaria no Bocage é um "sistema" ou um "discurso" (FAVRET-SAADA, 1977: 335 *et seq.*) sobre os aspectos "topológicos" e "dinâmicos" da "força de possessão" – o "enfeitiçamento". Isso implica que a linguagem, nesse caso, capaz de criar um "tempo partilhado" pelo igual engajamento de ao menos duas pessoas em um mesmo momento (um tempo coetâneo), distanciava a etnógrafa de seus "nativos" no Bocage, pois a escrita é igualmente um modo de partilhar o tempo. A escrita é política. Se substituirmos o termo "intersubjetivo" por "político" na aposta de Fabian, então nos aproximamos do modo como encaro o *nervoso* na escrita sobre São Martinho.

Partilhar o tempo tratava majoritariamente de uma relação política, no sentido elementar que Rancière (1996, p. 367-373) deu a esse termo. Ou seja, uma espécie de ato no qual toda a organização do mundo sensível é rompida. Ato que desafia a organização estabelecida do sensível e cria, ainda que por instantes, a possibilidade de construção de um mundo comum. Ato essencialmente de curta duração. Um mundo de coisas em comum era, portanto, constantemente reconstruído e redistribuído de acordo com aquilo que se propunha partilhar, e de acordo com quem era chamado a essa partilha. A etnografia não está para fora dessa política, ou para ser mais exato, dessa economia política: enquanto etnógrafo, eu era por vezes chamado a partilhar certos tempos, às vezes a compor certos mundos, e frequentemente excluído de tantos outros.

Então temos, no *nervoso*, uma possibilidade política de partilha do tempo, maravilhosamente singular, como notava Luiz Fernando Dias Duarte há mais de 30 anos. Os *nervos*, notava o autor (Cf. Duarte, 1985), eram alguns dos caminhos privilegiados para se entender a pessoa nas classes trabalhadoras urbanas. A relação "intra-pessoal" da manifestação do *nervoso*, como ele o caracterizou, relacionava *cabeça* e *corpo*, a primeira enquanto o polo frio da relação, o segundo enquanto seu polo quente. O *sangue*, por princípio quente, tinha no corpo seu habitat natural, mas poderia *subir à cabeça* e subverter o equilíbrio esperado entre *sangue* e *nervos*, esses normalmente controlados pelo *cérebro*. Nessa relação fundamental, uma série de fatores "diferenciais", "inter-pessoais" e "hiper-relacionais" poderiam atuar para subverter esse

[6] Para a autora, o "momento etnográfico" é justamente a relação entre o momento da observação e o momento da análise, uma relação entre a imersão e o movimento por entre esses campos, que faz com que o etnógrafo esteja aberto ao que virá depois, assim como preserva o deslumbramento inicial no movimento de escrita.

equilíbrio, como a ingestão de alimentos *pesados* ou *fortes*, que *atacariam* o *fígado* e, portanto, tenderiam a *atacar* também os *nervos*. Mas o *sangue* poderia também circular no plano "inter-relacional", estar vinculado a uma família, conter vícios e hereditariedades morais que transitavam pelo e entre os corpos. Pelos *nervos*, a pessoa passava a se constituir num panorama em que índices morais passavam a *correr* nos *corpos*, e a *cabeça* se enchia com o *sangue* dos conjuntos relacionais que lhe sustentavam.

Mas os *nervos* de Luiz Fernando Dias Duarte reafirmavam, enquanto qualidade analítica, a dualidade temporal da partilha e da escrita, que se revestia em uma dualidade espacial do "eu" e dos "outros". Isso se devia, em muito, a sua clara inspiração na obra de Louis Dumont, e a dualidade que o autor defendia entre o individualismo ocidental e o holismo indiano. Essa dualidade podia ser vista, para Duarte, na relação entre a vida nervosa da classe trabalhadora urbana e o ideal do indivíduo ocidental, existente, ainda que sem localização específica. Tudo leva a crer que o antropólogo partilhe desse individualismo; esse é seu mundo. Mas esse indivíduo ocidental é mesmo tão diferente assim das pessoas com as quais partilhamos nossos dias em campo?

A tradução

É também em uma noção de sujeito filosófico, o mesmo que Johannes Fabian localizava o aventureiro ocidental que partia para outros tempos, que Janet Carsten (2004) identifica nosso espelho etnográfico em relação a nossos colaboradores de pesquisa. Se é possível levar o tempo partilhado para a escrita, como política e não como intersubjetividade, e se os nervos oferecem condição para tanto, mas não como dualidade, é importante entender que o espelho comparativo jamais foi firmemente emoldurado. Essa é a questão para Carsten (2004) em quase todo *After Kinship*. Mas, especialmente no Capítulo 4 (*The person*) (Carsten, 2004, p. 83-108), a autora mostra como a ideia de um indivíduo ocidental inteiro sempre serviu de comparação a outros tipos de sujeitos, frequentemente mais relacionais e menos homogêneos, como sujeitos de outros tempos ou sujeitos não ocidentais. Evidentemente, esse espelhamento não leva em conta as incontáveis relacionalidades que compões os sujeitos conterrâneos de antropólogos e antropólogas, especialmente quando questões como gênero, vida doméstica, corpo, parentesco e substância não são tão indivisíveis quanto se costuma apresentar, desde que tomados em suas relações no cotidiano. A dicotomia "oeste e o resto" (*West and the rest*) embasa esse espelhamento, reifica o sujeito da antropologia, assim como afasta em sua completa distinção as populações estudadas.

Isso oferece entradas consagradas às etnografias, como o clássico "imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical"... (Malinowski, 1978, p. 19).

Ou as consagradas "adoções" de que antropólogos fazem parte, dicotomia total do adulto ocidental e da criança relativa (Cf. Clifford, 2002, p. 42). Essas fábulas do contato, como chamava James Clifford, por vezes escamoteava questões fundamentais do fazer etnográfico. Colocadas em separado do esforço descritivo, em tom anedótico, continham informações fundamentais para a inteligibilidade da pesquisa, como notou Camargo (2017, p. 65) em relação à passagem de Evans-Pritchard pelo antigo Sudão Meridional (Sudão do Sul), quando conviveu com os Azande. Por conta de uma epidemia de moscas Tsé-Tsé, os Azande foram realocados, via política colonial, para um padrão de moradia completamente distinto do até então estabelecido por eles, em casas alinhadas lado a lado, ao longo de uma estrada. Isso potencializou outro surto, o de bruxaria, e mesmo quando estimulados a retornar para suas antigas terras (para o cultivo de algodão), o mesmo padrão de proximidade agora era reclamado pelos próprios moradores. Essas fábulas foram sutilmente integradas à própria narrativa etnográfica, ao ponto em que a posição do "sujeito ocidental" de que falava Janet Carsten era questionada no transpassar antropológico ao outro mundo.

Por vezes contribuições fundamentais se fazem desse modo, no espelhamento pela desilusão metonímica (parafraseando Homi Bhabha), isto é, nos moldes "o outro é aquilo que eu não sou". Aquilo que Roy Wagner chamava de inato, na oposição cultural elementar entre o domínio da ação humana e o inato (Wagner, 2010 [1975]: 95-107), é uma dessas contribuições. O inato, nesta relação, não o era por si mesmo, mas apenas enquanto resultado da relação dialética entre invenção e convenção, sendo que, em cada cultura, o domínio que se julgava suscetível à ação humana variava de acordo com essa relação. Na cultura ocidental, ele dizia, esse domínio era o do coletivo, da racionalização, enquanto que convencionalmente as diferenças pareciam compor a linearidade da cultura. Na melanésia, escreveria Marilyn Strathern alguns anos mais tarde (Strathern, 2006 [1988]: 273-274), ao contrário, esse domínio era o das próprias formas, coletivas ou singulares, corporificadas ou reificadas, que personificavam socialidades, essas mesmas por demais convencionais.

Trata-se, nesse caso, da categoria de socialidade, elementar do pensamento antropológico contemporâneo. Carsten (2004, p. 95) lembra que, no caso de Marilyn Strathen, isso era um projeto metodológico, suas ficções persuasivas, um modo de não recair na falácia do "ponto de vista nativo" (Cf. STRATHERN, 2006, p. 28-34). Contudo, a viagem de volta implicava sempre um terreno arenoso: a tradução. Nesse modo de exposição dualista, a tradução era o terreno dos habilidosos, pois obviamente as relações Hagen não se equiparavam com as relações entre partes do imaginário inglês, dizia Marilyn Strathern, e sua exposição sempre foi uma tarefa monumental. Além do próprio esforço stratheriano (o mais habilidoso de todos), duas outras contribuições

ilustram a dificuldade da tradução: a de Eduardo Viveiros de Castro, a respeito do pensamento ameríndio, e a de François Jullien, a respeito de seu trabalho sobre o pensamento confuciano.

Como eu mesmo não sou assim tão habilidoso, tomarei um texto de cada autor como referência. No caso de Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Aqui, antes de tudo, a antropologia deve ser uma comparação entre antropologias, nem mais nem menos. Mas isso implica uma comparação entre comparações, partindo-se do princípio que cada "cultura" é um processo multidimensional de comparações. No entanto, essa comparação implica a tradução dos conceitos práticos e discursivos dos "nativos" nos termos do aparato conceitual da antropologia. Assim, na antropologia, a comparação está a serviço da tradução e não o contrário. Mas a tradução é sempre uma traição e, deve-se acrescentar, é preciso controla-la para que a traição ocorra com a língua de destino (no nosso caso, a linguagem antropológica) e não com a língua de partida. Em poucas palavras, uma boa tradução "é aquela que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam as ferramentas conceituais do tradutor para que a *intentio* da linguagem original possa ser expressada dentro da nova" (*ibdem*, p. 50, tradução minha). Mas isso não se faz sem o que o autor chamou de "equivocação": uma falha em compreender que entendimentos não são necessariamente os mesmos, e que estão relacionados a uma pluralidade de mundos reais (multinaturalismo). E traduzir é situar-se no espaço da equivocação e habitá-lo.

Coisa parecida diria François Jullien (2009) em *Diálogo entre as Culturas*. Para o autor, todo diálogo pode produzir um movimento de equivalência, isto é, uma tradução. Na tradução, nos encontramos numa situação na qual o que veiculamos como evidências de nosso pensamento redescobrem-se no espelho do outro, aprisionadas em um novelo de escolhas estranhas. A questão, então é: se não existe uma correspondência de princípio entre os modos de pensar, de que modo se dá a passagem de um para outro? Sem poder contar com invariantes, trata-se de traçar equivalentes. O autor trabalha com a noção de equivalência não como analogia, mas como funcionalidade – fazer a representação encontrada de um lado sofrer todas as transformações e reformulações necessárias. Enquanto o invariante supõe uma universalidade de princípio, vertical, que remete a uma metafísica tranquilizadora; o equivalente, por sua vez, projeta uma universalidade transversal, ao detectar a ponte de recorte possível a partir do qual os pensamentos se instalam em perspectiva e se alinham. Neste sentido, o diálogo constrói, no trecho mais propício, a ponte entre eles.

Dois pressupostos acabam por se reafirmar na tradução: em primeiro lugar, um espelhamento (mais explícito na abordagem de Jullien) e, em segundo lugar, uma dualidade ontológica (mais evidente no caso de Viveiros de Castro). A tradução, tal como esboçada acima, é

uma ferramenta analítica poderosa, capaz de romper com a abordagem interpretativista que James Clifford (2002) criticava em meados dos anos 1980, capaz de colocar sob tensão o próprio pensamento antropológico, muitas vezes mais missionário do que analítico. E essa missão não se dá apenas em etnologia: basta citar a controversa crítica Loïc Wacquant à antropologia urbana norte-americana de finais do século XX (Wacquant, 2002). Para o autor, as etnografias urbanas do final dos anos 1990, abusavam de clichês afetivos, ressaltando valores como "honestidade", "decência", "fragilidade", quase retornando ao ideal do "bom nativo" nas margens da cidade. A questão ética da pesquisa de campo era apartada de sua dimensão política, e isso fragilizava teoricamente a etnografia. A tradução, posição estritamente política, rompe definitivamente com essa abordagem. Sua questão residual, no entanto, permanece sendo a posição do equivalente comparativo nessa operação: pois, retornando uma vez mais a Janet Carsten (2004), distante do sujeito filosófico, a pessoa aparentada da terra dos antropólogos muitas vezes partilha mais similaridades que distinções em relação à pessoa "não ocidental".

A partilha e os nervos

É hora de reencontrar os *nervos*. No começo deste artigo eu dizia que São Martinho era frio, gelado, distante de meu mundo. Será mesmo? Eu definitivamente não represento o sujeito intelectual ocidental. Meu interesse por leitura se deu mesmo na universidade, quando eu ainda confundia "alteridade" com "austeridade". Nunca me interessei por leitura no ensino médio, do qual, aliás, lembro-me de fazer por duas vezes o segundo ano, algo que talvez fosse de meu agrado. Ao escolher ciências sociais como carreira, era de se pensar que minha vida seria facilitada pela baixa procura pelo curso, mas os dois anos de cursinho estão aí para provar que comigo a coisa era um pouco mais séria. E então, ciências sociais e um mundo, esse sim, definitivamente apartado do meu. Para evitar o choque total, permaneci em minha cidade, São Carlos, que, apesar de seus mais de 200.000 habitantes, é uma cidade do interior, com suas vilas extremamente relacionais, onde alguém é sempre parente de alguém. Nesse cenário há de se levar em conta os bairros de classe média, onde cresci, majoritariamente brancos e conservadores, propositadamente descritos com "a São Carlos", a despeito da grande periferia urbana que se apartava da visão central. Eu morava num desses bairros mais antigos, a Vila Prado, onde também estudava, em um colégio conservador lassalista. Meu grande projeto na adolescência havia sido um time de futebol fracassado, que não ganhou um jogo sequer, além das tardes literalmente perdidas com jogos eletrônicos.

E então chego a São Martinho, 20 anos depois. Uma comunidade católica, branca e conservadora, de classe média, onde homens jogam futebol e todos se dizem aparentados. Em

São Martinho há também uma população de pessoas "de fora", que rotineiramente são excluídas do discurso *colonial*, chamadas de *pretos*, como eu também era chamado quando cheguei por lá. Mas, em 2015, após quatro anos de pesquisa, quando fui definitivamente morar em uma *vila*, a concorrência entre aquilo que me surpreendia e aquilo que me era comum era por demais equivalente. Havia outra língua, de fato, o *taytx*, que aprendi a falar utilitariamente, algo terrível, mas possível. Mas, com exceção dos *antigos*, os mais velhos de cada *terra* e de cada *vila*[7], todas e todos falavam o português, que haviam aprendido forçosamente na escola. Havia também o chimarrão, mas que se assemelhava demais ao cafezinho paulista, especialmente do interior de São Paulo, partilhados no final da tarde. Havia outras tantas coisas, assim como infinitas dessemelhanças, dessas singularidades que justificam uma tese. Mas nesse mundo cotidianamente em negociação, nem meu e nem outro, a partilha sempre foi a pedra de toque, mais do que as invocações ritualizadas do acesso, mais do que a tradução.

E então o *nervoso*. O *nervoso* não era pontual como a afecção de Favret-Saada. Ele não dava acesso ao mundo sublimado da *colônia* ou sequer dava qualquer tipo de acesso. O *nervoso* era parte constituinte do cotidiano, percepção fina de Luiz Fernando Dias Duarte, a despeito de sua dualidade interpretativa. Era, assim, uma gramática do cotidiano, era aquela que estava a mim disponível, pelo simples fato de que eu também era *nervoso*. Mas, condição relacional, como vimos, o *nervoso* não era da ordem da propriedade ou da personalidade: era o acesso a um cotidiano e a uma série de narrativas partilhadas, narrativas da *vida judiada*, que compunham naquele instante minha própria vida, e por isso a impossibilidade de distinguir minha narrativa daqueles tempos da *colônia*. Por isso o *nervoso*, no caso dessa narrativa, habita a qualidade política de Jacques Rancière (1996), pois habita essa *fissura* existencial, no modo como Veena Das (2007) entende isso, como um modo singular de habitar o mundo, em que a experiência humana é sempre sua margem e seu limite.

Aqui, então, temos que refigurar o entendimento sobre a narrativa. James Clifford (2002, p. 39-41) era particularmente crítico ao modo como a antropologia interpretativista (especialmente Clifford Geertz) havia se apropriado da ideia de narrativa de Paul Ricouer. Ele dizia que, levando em consideração as discussões a respeito das dissimilaridades entre discurso e narrativa, as etnografias haviam retirado toda a possibilidade de interlocução daqueles que compunham o texto, isto é, de mulheres e homens que eram narrados nos textos etnográficos. A única interlocução possível era com os demais antropólogos e antropólogas, já que a narrativa pressupunha uma autoria distanciada de uma locução específica, que perpassava todos os sujeitos

[7] Ver, sobre isso, Oliveira (2018a, 2018b).

a despeitos de suas falas. Mas, se lermos essa proposta tendo em vista a narrativa como composição de mundo, podemos caminhar para outra direção.

O corpo do etnógrafo ou da etnógrafa torna-se , aqui, uma situação nodal. Pois fruto ele mesmo da política da partilha, é igualmente constituído pela narrativa. Paul Ricoeur (1995, p. 112) notava que a qualidade narrativa se caracterizava por três tempos: o pretérito perfeito, o pretérito imperfeito e o pretérito mais-que-perfeito. Mais importante, excluía de sua composição o presente, o futuro e o "perfeito" (que, dizia ele, é o presente no passado). Esses três últimos ele dizia compor o discurso, que não é capaz de refigurar um tempo vivido nos tempos da escrita. O discurso é sui-referencial, situa a contemporaneidade da coisa contada no instante do discurso, não situa nada para fora de suas palavras. A narrativa, por outro lado, é essencialmente uma composição de tempos. Deve situar o leitor para um tempo que não o da escrita, ainda que no limite da composição verbal.

A narrativa deve se aproximar, aqui, do que Tim Ingold (2011, p. 61) chamava de *storytelling* (vou assumir como *narração*). A narração não pode ser distinguida das demais referências vividas, justamente porque essas separações foram, para o autor, inversões paralisantes, que buscaram situar isoladamente aspectos que geralmente são apreendidos em movimento. Assim, um espaço lateralmente dividido no lugar dos percursos de caminhos vividos. Uma ideia de transporte que se faz por partidas e destinos, no lugar do mundo contíguo que se faz pelo viajante que caminha e narra sua história ("*alongly"* em vez de *across*). Assim como um conhecimento verticalmente constituídos, separado por tipos e espécies, em vez da percepção do mundo agrupada em tópicos narrados, que não existem por si só, mas que voltam a acontecer no exercício da narração. Assim, narração e constituição de mundo não se distinguem como ato e texto, mas compõem um mesmo movimento de extensão e de partilha de vida[8].

Por isso, narrar o *nervoso* é retornar a meus meses na Vila, de um tempo em comum, única composição possível. Isso implica, basicamente, tratar a narrativa etnográfica em seu aspecto político, que se situa justamente na lacuna sensível causada pelo ato político de partilha do mundo. Isso implica situar a narrativa na margem de suas próprias palavras, retirar, o tanto quanto possível, o discurso de sua composição. Trata-se de uma inversão em relação à tradução. Presente em qualquer esforço etnográfico sério, a tradução não se torna, nessa perspectiva, a pedra de toque. Não essencialmente por suas propostas, mas por seus resíduos. A dualidade do mundo, o espelhamento categorial, a comunidade imaginada da antropologia ou a distância

[8] "*As soon as a person moves he becomes a line*. To hunt for an animal, or to find another human being who may be lost, you lay one line of tracks *across the expanse*, looking for signs of another line of motion that would lead to your objective. Thus the entire country is perceived as a mesh of lines rather than a continuous surface" (INGOLD, 2011, p. 149, ênfases minhas e no original).

temporal do retorno, acabam por imobilizar duas imagens espectrais distintas, a do mundo dos antropólogos, mundo ocidental, do sujeito filosófico e de corpos autônomos, e a mundo dos "nativos", mundo do passado narrativo, distante, de pessoas que são tudo o que o sujeito ocidental não é. Não vou me alongar, aqui, o quão absurdo seria uma antropóloga ou antropólogo brasileiro partilhar da identificação de um sujeito ocidental.

A partilha como pedra de toque, que não se desfaz da tradução, mas não a assume enquanto método narrativo, implica colocar em narração aquilo que no cotidiano de pesquisa era a gramática dos dias. Então o *nervoso*, gramática de partilha existencial porque marginal quanto à percepção de mundo, deve ser a narração etnográfica, compondo uma vez mais esse mundo com os lugares, tempos e conhecimentos do mundo vivido. Isso tem uma extensão. Por isso toda narração é historiada, e coloca sua própria existência no tempo narrativo. O *nervoso* é um mundo partilhado, e para ser narrado depende de Marcela, de mim, das minhas dúvidas, de sua raiva, da *guria* que quase teve a barriga perfurada, do cotidiano da *vila*. É impossível não trazer a angústia de Marcela nessa narração, é impossível não trazer minhas dúvidas em relação às *fábricas*. E esse mundo partilhado, enfim, esse que se torna acessível à leitura, é o único mundo possível. Qualquer anterioridade que lhe queira dar (do campo, da formação acadêmica, da história ou dos "nativos") é forjada no espelho, tão ficcional quanto é o objeto de comparação. O que seria dessa narração sem o *nervoso*, e o que seria do *nervoso* sem Marcela e sua tesoura? O mundo dessa narração é o mundo do *nervoso*, e todo o enredo da antropologia, nesse mundo, acaba aqui.

Referências Bibliográficas

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1990.

CARNEIRO, Ana. **O Povo Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro**. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional - UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CERTAU, Michel. **El Lugar del Otro:** historia religiosa y mística. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

DAS, Veena. **Life and Words:** violence and the descent into the ordinary. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007.

DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. São Paulo: L&PM Editores, 2005.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas**. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional - UFRJ, Rio de Janeiro, 1985.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro:** como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser Afetado". ***Cadernos de*** *Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

_______________ **Les Mots, La Mort, Les Sorts**. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II:** o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HIRATA, Helena & GUIMARAES, Nádya Araújo (Org.). **Cuidado e cuidadoras:** *as várias faces do trabalho do* care. São Paulo: ATLAS, 2012.

INGOLD, Tim. **Being Alive:** essays on movement, knowledge and description. Nova Iorque: Routledge, 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Base de Dados do Censo 2010*, 2010. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/censo2010/primeiros_dados_divulgados/index.php?uf=43. Acessado em: 02/02/2011.

JULLIEN, François. **O Diálogo Entre as Culturas:** do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Ensaio sobre a Dádiva.** Lisboa: Edições 70, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E DO EMPREGO (MTE). *Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Caged), Perfil do Município*, 2016. Disponível em: http://bi.mte.gov.br/bgcaged/caged_perfil_municipio/index.php. Acessado em: 29/03/2016.

OLIVEIRA, Everton. **Os tempos da colônia:** etnografia sobre movimentos, dores e cuidados entre os colonos alemães do sul do Brasil. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 2018a.

__________ Nas terras do sul: movimento, parentesco e tempo em uma colônia alemã do sul do Brasil. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 27, p. 16-38, 2018b.

__________ Fazer sofrer: governamentalidade e socialidade na partilha da dor. **R@U**, São Carlos, v. 8, n. 1, p.77-96, jan.-jun, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco. "Uma Etnologia dos "Índios Misturados"? situação colonial, territorialização e fluxos culturais". **Mana,** Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os Giros do Sagrado: um estudo etnográfico sobre folias em Urucuia/MG.** Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro/Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. "O Dissenso". In NOVAES, A. (org.) **A Crise da Razão**: São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papirus, 1993. Volume 2.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

STRATHERN, Marilyn. O Efeito Etnográfico. In STRATHERN, M. **O Efeito Etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, p. 345-405, 2014.

____________ **O Gênero da Dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, Editora Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipití,** v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WACQUANT, Loïc. Scrutinizing the street: Poverty, morality, and the pitfalls of urban ethnography. **American journal of sociology**, Chicago, v. 107, n. 6, p. 1468-1532, 2002.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo :Cosac Naify, 2010.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. **Herdeiros, Parentes e Compadres:** colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo/ Brasília, Hucitec/ Editora da UnB, 1995.